Modernización, cultura e identidades tradicionales en México

GILBERTO GIMÉNEZ

A RAÍZ DE LA RECIENTE APROBACIÓN del Tratado de Libre Comercio por parte del Congreso de los Estados Unidos, los temas de *modernización* y *globalización*, que forman pareja natural dentro del campo semántico del neoliberalismo económico, han saltado al primer plano del debate político nacional.

Aparentemente, el ambicioso proyecto gubernamental de inscribir a México dentro del primer mundo, aunque fuera como socio menor del club de los países altamente desarrollados, comienza a cobrar visos de realidad.[1] La fórmula del éxito habría sido el decidido alineamiento de la política económica oficial con los postulados neoliberales de libre mercado, adelgazamiento del Estado y apertura comercial hacia el exterior. Esto último porque el neoliberalismo privilegia, como sabemos, la óptica internacional, es decir, la intensificación de las transacciones internacionales.[2] De aquí el tema recurrente de la "globalización", cuyo sentido un tanto esotérico ha comenzado a despertar la curiosidad de la opinión pública y hasta de los senadores de la República.[3]

[1] El TLC significa para México "entrar en las grandes ligas", afirmó recientemente el presidente Salinas en una entrevista aparecida en la revista estadounidense *Newsweek* (21 de noviembre de 1993). Y los empresarios mexicanos reunidos en Puerto Vallarta durante el proceso de votación del TLC en el Congreso de Estados Unidos, no pudieron contener la exclamación: "—¡Ya somos del primer mundo!"—, cuando la televisión reportó el voto 218 en favor del TLC (*La Jornada*, jueves 18 de noviembre de 1993, p. 11). Los acontecimientos de año nuevo en Chiapas iban a disipar muy pronto esta euforia desbordada.

[2] Un supuesto básico del neoliberalismo es el de que las revoluciones tecnológicas en los transportes y en las comunicaciones, así como las grandes transformaciones en la división internacional del trabajo —cuyas unidades de base son las empresas transnacionales de todos los tamaños— han tornado hasta cierto punto caduca la idea de una "economía nacional" administrada por un Estado "soberano".

[3] En el curso de una comparecencia ante la Cámara de Senadores, el entonces todavía canciller Fernando Solana respondió de este modo al senador Alfonso Martínez Domínguez, quien le pidió que explicara al Senado el significado del término "globalización": "Hace todavía 10 años pensábamos que un automóvil Volkswagen era alemán, que un Ford era norteamericano y que un Datsun era japonés. Hoy el Ford puede ser español o inglés o mexicano, el Datsun puede ser exportado desde México o desde Malasia, y el Volkswagen puede ser producido en Brasil o en México. Hemos pasado a una intercomunicación sin precedente y es el gran reto que tenemos que resolver" (*Cf. La Jornada*, viernes 26 de noviembre de 1993, p. 11).

Las preguntas que quisiéramos plantear aquí son las siguientes:

1) ¿qué es lo que las ciencias sociales, y particularmente la sociología, pueden decirnos en torno a estos temas?;

2) y dado que el proyecto de modernización económica en sentido neoliberal ya está en marcha, y recibirá una aceleración adicional con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio, ¿se puede anticipar de algún modo su posible repercusión sobre la configuración cultural del país y sobre el sistema de identidades que ésta ha generado?

Y como esta última pregunta es todavía demasiado general, la reduciremos a los siguientes puntos: ¿se pueden prever los efectos a mediano plazo del proceso de modernización/globalización *a*) sobre el conjunto de las identidades étnicas y *b*) sobre las identidades sociorregionales más sólidas del país, como es seguramente el caso de Jalisco?

1. EL CONCEPTO DE MODERNIZACIÓN EN SOCIOLOGÍA

Este modo de plantear el problema exige una clarificación previa de la serie de conceptos que comprende, a saber: *modernización*, *globalización*, *cultura* e *identidad*. Por razones de tiempo y de espacio, esta clarificación tendrá que ser obligadamente esquemática y sumaria, aunque nos detendremos un poco más en el tema de la modernización por la complejidad que lo envuelve y por la enorme confusión a que sigue dando lugar.

1.1. El paradigma de la modernización

En manos de nuestros políticos y tecnócratas, la noción de "modernización" es una carta marcada, sea por sus connotaciones claramente ideológicas y valorativas (modernización = progreso = homologación con los países más desarrollados = más oportunidades para todos, etcétera), sea porque sigue teniendo por transfondo —a modo de "hipótesis invisible" o de "premisa no declarada"— la idea de un *desarrollo lineal* que por un lado concibe lo tradicional como antítesis de lo moderno, y por otro considera a la sociedad norteamericana como prototipo y modelo universal de la modernidad (americanización). Por consiguiente, no se puede ser moderno sino dejando de ser tradicional; no se puede mirar el futuro sino dejando de mirar el pasado; no se puede ser universal sino dejando de ser diferente y particular. Interesa, por lo tanto, revisar las vicisitudes de la idea de modernidad en la bibliografía sociológica.

Quizá convenga comenzar por establecer una distinción entre la problemática de la modernidad en los clásicos y la problemática más específica y contemporánea de la modernización.

Los clásicos concibieron la modernidad como resultado de un largo proceso de cambio social a escala del tiempo histórico, e intentaron describir este cambio como el tránsito de lo simple a lo complejo, de la comunidad tradicional a la co-

munidad contractual (Tönnies), del mito a la ciencia (Comte), de la solidaridad por semejanza a la solidaridad por interdependencia (Durkheim), de la sociedad tradicional a la sociedad racional burocratizada (Max Weber), de las sociedades precapitalistas a la sociedad capitalista burguesa (Marx), de la costumbre a la ley, etcétera.

Se trataría, en resumen, del tránsito multisecular de un Estado definido genéricamente "tradicional" a otro llamado "moderno" o "industrial", tránsito presidido y guiado siempre, en los clásicos, por la idea de progreso como *a priori* axiológico o axioma (postulado racionalista).

El concepto de modernización surge en la primera postguerra en un contexto histórico-social y disciplinario diferente, y sin referencia alguna a la problemática de los clásicos. En efecto, inicialmente se presenta como un concepto económico ligado a la problemática del desarrollo económico de las sociedades llamadas entonces "subdesarrolladas" o "atrasadas".[4]

Sólo hacia finales de los cuarenta y a lo largo de los cincuenta el paradigma de la modernización adquiere su autonomía conceptual en el campo de la sociología y logra entroncarse con la tradición de los clásicos. La elaboración del paradigma se debió casi exclusivamente a la sociología funcionalista y, en primer término, a Talcott Parsons, quien dominó durante decenios todos los textos sociológicos referentes a este tema.

El modelo parsoniano se inscribe dentro de la teoría estructural-funcionalista y concibe la modernización como una *proceso inmanente* al sistema social, por el que éste pasa de una fase "tradicional" caracterizada por el particularismo, la adscripción y el globalismo (*difuseness*) a una fase "moderna" caracterizada por valores universalistas, la búsqueda de la eficacia y del logro en la acción, y la especificidad funcional (*pattern variables*).[5] Este proceso es concebido como una especie de "maduración obligada" que deben alcanzar, tarde o temprano, todas las sociedades, so pena de poner en peligro su sobrevivencia por falta de adaptación a los requerimientos de su entorno. Su motor principal sería la *diferenciación* estructural que incrementa *pari passu* la autonomía del individuo (modernización psicológica, individualismo institucionalizado), y la maduración de la sociedad entendida como el incremento de la capacidad de maximizar el control social sobre la naturaleza.

Según Jeffrey C. Alexander, este modelo tiene por contexto el ambiente inusitadamente estable y optimista de la segunda postguerra en la que los Estados Unidos se destacan como la sociedad más democrática y estable del mundo.[6]

[4] Recordemos las famosas "cinco etapas" del desarrollo económico de W. W. Rostow, cuya obra *The Stages of Economic Growth* (Cambridge University Press, 1960) fue la Biblia de los "desarrollistas" latinoamericanos en los años sesenta.

[5] *Cf.* Talcott Parsons y Edward A. Shils, *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1968 (1962), pp. 100 y ss.

[6] "Antes de 1950 [Parsons] hablaba de 'Occidente' con voz crítica, tomando a Alemania como su representante más cabal, aunque más deprimente. Después de 1950 hablaba de la 'sociedad moderna' y la identificaba con el vigor y la estabilidad que veía en los Estados Unidos. Los Estados Unidos, no Alemania, se convirtieron en 'prototipo' para cualquier análisis social de la modernización

El paradigma parsoniano de modernización —difundido en América Latina por Gino Germani— ha tenido innumerables variantes en el ámbito anglosajón, aunque siempre dentro del mismo patrón estructural-funcionalista. Entre muchos otros, cabe citar particularmente a S. N. Eisenstadt[7] y a Neil J. Smelser.[8] El primero intenta deslinearizar el modelo de Parsons confiriéndole mayor contenido histórico/empírico; introduce la idea de la institucionalización del cambio y enfatiza la dimensión política de la modernización (teoría de las élites modernizadoras). El segundo introduce una relación entre diferenciación y conflictos sociales. Más o menos inspirado en Marx,[9] afirma que cuando cambian las condiciones externas en virtud del desarrollo económico (= incremento de la tecnología científica + comercialización de la agricultura + incremento de la producción mecanizada + urbanización), la sociedad se adapta mediante la diferenciación de sus estructuras institucionales. Pero entre el momento del estímulo externo inicial y el surgimiento de la respuesta plenamente adaptativa media un considerable intervalo que es a la vez turbulento y productivo. Este intervalo sería la "modernización". Ambos autores se limitan a introducir correctivos en el modelo de Parsons, sin evadirse de su marco neoevolucionista y estructural-funcional.

Desde fines de los años sesenta se inicia el proceso de desconstrucción del paradigma funcionalista de modernización mediante una cerrada crítica, cuyos blancos principales fueron los siguientes puntos: el postulado neoevolucionista (desarrollismo), el etnocentrismo inherente al modelo (americanización, "Westernization"), la dicotomización tradición/modernidad, la ahistoricidad (que considera los fenómenos de la modernización como elementos meramente analíticos de un modelo sistémico-estructural universalmente válido, prescindiendo de toda determinación geográfica e histórica), la ideología subjetivista del activismo instrumental basado en la "necesidad de realización" (*the achieving society*); y, en fin, la ideología del "fin de las ideologías" que el modelo comporta como una implicación residual.

En América Latina esta crítica se ha expresado desde una perspectiva neomarxista que planteaba el "desarrollo del subdesarrollo" derivado de una situación estructural de dependencia entre centro y periferia.[10]

occidental [...]. En términos ideológicos, este cambio de perspectiva representa una transición de un liberalismo crítico a un liberalismo relativamente complaciente. Los Estados Unidos y otras sociedades democráticas habían entrado en la Guerra Fría, y sus ciudadanos defendían los patrones de desarrollo social capitalista como universales y justos." Jeffrey C. Alexander, *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, 1989 (1987), Gedisa, p. 67.

[7] S. N. Eisenstadt, 1970, *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Madrid, Editorial Tecnos.

[8] N. J. Smelser, *Social Change in the Industrial Revolution*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959, *idem.*, 1963; "Mechanisms of change and adjustment to change", en Hoselitz y Moore, *Industrialisation and Society*, La Haya, Mouton, 1963.

[9] Recordemos que Smelser editó una selección de textos de Marx sobre el cambio social: N. J. Smelser, *Carlos Marx. Sociedad y cambio social*, México, Extemporáneos, Colección A pleno sol, 1975 (1973).

[10] *Cf.*, entre muchos otros, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y subdesarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1970.

Ya en nuestros días, la crítica que podríamos llamar "postmoderna" o "postmarxista" ha consumado la desconstrucción del modelo funcionalista de modernidad mediante la amputación de su aureola utópica (ideología del progreso) y de su pretendida teleología hacia niveles crecientes de prosperidad y progreso. Esta desutopización de la idea de modernidad se ha llevado a cabo en nombre de "valores postmaterialistas" que se sitúan por encima del interés económico ligado al valor de cambio, como la *calidad de vida* y la *conservación del medio ambiente*. Y no faltan autores que, al denunciar los efectos destructivos de la modernización ("síndrome de *homeless mind*", etnocidio, ecocidio, "mediacidio", etcétera), plantean un poco románticamente el rechazo en bloque de la modernidad y el retorno a modos de vida propios de la civilización tradicional (movimientos neorruralistas y neocomunales, etcétera).[11]

Entre los paradigmas que tratan de superar con relativo éxito el neoevolucionismo endógeno de los funcionalistas cabe citar el de Anthony D. Smith[12] y el más reciente de Anthony Giddens,[13] que para nosotros ofrece el interés adicional de enlazar la teoría de la modernidad con una teoría de la globalización.

Luego de una despiadada crítica al paradigma endógeno de modernización, Anthony Smith propone como opción un paradigma exógeno que describe el proceso de modernización en términos sociohistóricos y explica ese proceso mediante una serie de causas exógenas que él mismo engloba bajo la rúbrica del "difusionismo" ampliado. Tales causas serían, entre otras, el intercambio generalizado, la difusión general, la conquista, la fusión o amalgama entre sociedades, la desintegración y/o transformación producida por los movimientos reformistas y revolucionarios, etcétera.

Giddens, por su parte, propone una interpretación "discontinuista" del desarrollo social moderno en términos de un análisis institucional. La modernidad se caracterizaría ante todo por sus instituciones únicas y singulares, totalmente distintas de las que daban fisonomía propia al orden tradicional. Las dimensiones institucionales básicas de la modernidad serían las siguientes: el *industrialismo* (transformación de la naturaleza por medios tecnológicos: desarrollo de un entorno artificial), el *capitalismo* (acumulación de capital en el contexto de mercados competitivos), *las instituciones de control y vigilancia* (control de la información y supervisión social) y el *poder militar* (control de los medios de violencia en el contexto de la industrialización de la guerra).[14]

[11] Véase, por ejemplo, H. Mowlana, *The Passing of Modernity*, Nueva York, Longman, 1990, y en el ámbito francés, S. Latouche, *Faut-il refuser le développement?*, París, PUF, 1986.

[12] Anthony D. Smith, *The Concept of Social Change. A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.

[13] Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1990.

[14] Las condiciones que facilitaron el tránsito histórico hacia las instituciones modernas habrían sido el distanciamiento entre tiempo y espacio (los acontecimientos en el tiempo se desvinculan de un espacio único y determinado), la deslocalización (las relaciones sociales se despegan del espacio local y se establecen masivamente entre actores ausentes y anónimos), y la reflexibilidad (las prácticas sociales son objeto de reexamen permanente a la luz de informaciones siempre nuevas). *Cf.* Giddens, *op. cit.*, pp. 17 y ss.

Según Giddens, la modernidad así entendida es inherentemente expansiva y tiende a la globalización. Ésta no sería más que *la difusión y universalización* de las instituciones modernas. "La globalización puede ser definida como la intensificación a escala mundial de las relaciones sociales que enlazan entre sí a localidades muy distantes, de tal modo que lo que ocurre localmente está determinado por acontecimientos que ocurren a muchas millas de distancia y viceversa."[15] Sabemos desde Marx que la economía capitalista es naturalmente expansiva y tiende a la internacionalización;[16] pero sería un error, afirma Giddens, limitar la globalización sólo a su dimensión económica. En correspondencia con la clasificación cuatripartita de las instituciones de la modernidad, también la globalización tiene una estructura similar y ostenta cuatro dimensiones estrechamente relacionadas: la *división internacional del trabajo*, la *economía mundial capitalista*, el *sistema de naciones-Estados* y el *orden militar mundial*. En el orden político global, las naciones-Estados —o los bloques de naciones-Estados— serían los actores principales; pero en el de la economía mundial, los actores dominantes serían las grandes corporaciones trasnacionales.[17] Lo que se echa de menos en esta teoría de Giddens es el análisis del carácter desigual y polarizado de la globalización en el contexto de un sistema mundial en el que la dicotomía centro/periferia —o centro/entorno del centro/y periferia, como prefiere Jacques Attali— está lejos de haber desaparecido.[18]

1.2. Modernización, cultura, identidad

Entendemos aquí por cultura la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas e instituciones sociales.[19] O, de modo más descriptivo, el universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo. Frecuentemente este universo de sentido se expresa a través de símbolos, esto es, a través de un sistema de significantes que lo representan y evocan (símbolos de participación, de solidaridad, de jerarquía, de evocación del pasado; símbolos nacionales, étnicos, míticos, religiosos, etcétera).

Los significados selectiva y distintivamente internalizados por los individuos, por un grupo o por una colectividad (cultura subjetiva) generan identidades

[15] Giddens, *op. cit.*, p. 67.

[16] "La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales." Carlos Marx, *El manifiesto comunista*.

[17] Giddens, *op. cit.*, pp. 71 y ss.

[18] Para un análisis de la recomposición actual de la dicotomía centro/periferia, *cf.* Jonathan Friedmann, "Narcissism, roots and postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis", en Scott Lash y Jonathan Friedmann, comps., *Modernity and Identity*, Oxford, Basil Blackwell, Inc., 1992, pp. 331-366.

[19] *Cf.* Robert Wuthnow, 1987, *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Los Ángeles (California), University of California Press, *passim*; John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Londres, Polity Press, 1990, *passim*.

individuales y colectivas. En efecto, la identidad social se funda siempre en una *matriz cultural* portadora de los "emblemas de contraste" que marcan sus fronteras. Pero esta matriz no se identifica necesariamente con la cultura objetivada observable, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de los elementos de la cultura institucionalizada o preconstruida.[20]

Entendemos por *identidad* la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un *sí mismo* o de un *nosotros* socialmente situados, la identidad es esencialmente *distintiva*, relativamente *duradera* y tiene que ser socialmente *reconocida*.

De la definición precedente pueden inferirse tres funciones básicas de la identidad: la *función locativa*, la *selectiva* y la *integradora*.[21]

La función locativa significa que la identidad permite a los agentes autoubicarse y orientarse por referencia a las coordenadas del espacio social. La función selectiva se deriva del carácter operativo de las representaciones sociales, y significa que la identidad selecciona, en función de los valores que le son inherentes, el sistema de preferencias de los agentes sociales y, por lo mismo, sus opciones prácticas en el campo de los posibles delimitado por la posición social que ocupan. La función integrativa implica la posibilidad de integrar las experiencias del pasado con las del presente, en la unidad de una biografía incanjeable (tratándose de identidades individuales) o de una memoria colectiva compartida (tratándose de identidades colectivas).

Ahora estamos en condiciones de plantear la relación entre modernización y la pareja cultura/identidad.

La tesis más generalizada a este respecto afirma que el efecto de la modernización sobre la cultura es doble: por una parte desintegra o disuelve las culturas tradicionales y las identidades en ellas fundadas, y por otra produce nuevas formas de cultura/identidad.

La cultura tradicional tendría ciertos caracteres recurrentes, como su particularismo y su vinculación a una comunidad local, su naturaleza prevalentemente consensual y comunitaria, su fuerte coeficiente religioso y su invariable referencia a una tradición o memoria colectiva. Además, la cultura tradicional tendría por efecto la institucionalización (en el sentido de Arnold Gehlen) de todos los ámbitos de la vida, incluida la esfera privada, como una evidencia indiscutible y no problematizable.[22]

Las identidades fundadas en este tipo de cultura serían identidades preponderantemente colectivas, sólidamente territorializadas, bien cimentadas por una

[20] *Cf.* Gioia di Cristofaro Longo, *Identità e cultura*, Roma, Edizioni Studium, 1993, pp. 5-37.

[21] *Cf.* Loredana Sciolla, *Identità*, Turín, Rosemberg & Sellier, 1983, p. 27. También Alberto Melucci, *L'invenzione del presente*, Boloña, Il Mulino, 1982, pp. 61-72.

[22] *Cf.* P. Berger y H. Kellner, "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", *Social Research*, 32, 1, 1965.

solidaridad comunitaria con fuerte coeficiente religioso, y permanentemente referida al pasado, esto es, a una memoria y a una tradición.

Ahora bien, una tesis muy generalizada afirma que la modernización es incompatible con este tipo de cultura/identidad, y que por lo mismo tiende a desintegrarlo o desestructurarlo.[23]

Por lo que toca a la cultura moderna, su primera característica sería la "deslocalización", es decir, su desvinculación de todo espacio particular y determinado por efecto de la movilidad geográfica (se nace, se vive, se trabaja y se muere en lugares diferentes) y de la abstracción creciente de las relaciones sociales provocada por la globalización.

La segunda característica —y en esto el consenso es general— sería su orientación profundamente individualista, y no ya comunitaria. La modernidad representa el advenimiento del individualismo triunfante que afirma la primacía del individuo y de su experiencia sobre la conformidad a normas institucionalmente reguladas, reivindica el derecho soberano de la subjetividad y subraya las exigencias de la autorrealización. Este individualismo generalizado habría conducido, según el análisis del antropólogo alemán Arnold Gehlen, a la "desinstitucionalización" generalizada de la esfera privada; lo cual quiere decir que extensos ámbitos de la vida privada —educación de los niños, relaciones amorosas, sexualidad, creencias y prácticas religiosas, entretenimientos y tiempo libre, etcétera— se escapan cada vez más de la zona cultural no problematizada (*underground*) e institucionalmente rutinizada, para pasar a la zona de las opciones deliberadas y conscientes (*foreground*). Dicho de otro modo: las normas y reglas que anteriormente regulaban los comportamientos de la esfera privada —noviazgo, sexualidad, creencias, etcétera— pierden plausibilidad y se convierten en comportamientos cada vez más opcionales.

La tercera característica de la cultura moderna, particularmente explorada por la fenomenología estadounidense (P. Berger, T. Luckman, etcétera) sería su fragmentación y pluralización.[24] En esta perspectiva, el proceso de diferenciación estructural que caracteriza a la sociedad moderna habría provocado paralelamente un proceso de "diferenciación simbólica", también denominada "pluralización de los mundos de la vida". Lo que aquí se destaca no es tanto la multiplicación de los referentes simbólicos, sino su falta de integración recíproca, lo que da por resultado un panorama cultural fragmentado y descentrado que contrasta con el universo simbólico unitario (representado por la religión) de las

[23] Entre los clásicos, nadie ha expresado mejor que Marx este efecto disolvente y secularizador de la modernización burguesa: "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas" (Carlos Marx, *El manifiesto comunista*). Este texto dio título al conocido libro de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1991 (1982).

[24] *Cf.* principalmente P. Berger, B. Berger y H. Kellner, "Pluralization of Social Life-Worlds", en *idem.*, *The Homeless Mind*, Harmmondsworth, Penguin Books, 1973, pp. 62-77.

sociedades premodernas. Esta situación afecta no sólo al ámbito de la vida cotidiana, sino también a los procesos de socialización.[25]

La última característica de la cultura moderna sería su carácter laico y secular. Esta caracterización ya se encuentra en los clásicos, particularmente en Weber y Durkheim, y durante mucho tiempo ha funcionado como un axioma en la sociología de la modernización. En esta perspectiva, la cultura moderna sería una cultura "desencantada" y "desmagizada" de la que gradualmente se retiran los dioses, entre otras cosas por la diseminación de la racionalidad científica y tecnológica. De hecho puede comprobarse empíricamente la declinación de las instituciones religiosas y su pérdida de influencia en la esfera pública como punto de referencia para la legitimación política y social, así como su progresivo confinamiento a la esfera privada "desinstitucionalizada", donde, como queda dicho, es objeto de opción. Según Giddens, en la sociedad moderna globalizada, la creencia en un "orden cósmico religioso" para conjurar los riesgos de la vida cotidiana y social ha sido suplantada por la confianza en un vasto "sistema experto" de índole abstracta y masivamente anónima.[26]

Según el análisis de los fenomenólogos, las identidades fincadas en este tipo de cultura tienen que ser necesariamente deslocalizadas, inestables y principalmente individualistas por ser el resultado de una opción reflexiva y no de una herencia social. En efecto, si la identidad individual y el sentido subjetivo ya no pueden echar raíces en una común definición de la realidad, dejan de ser percibidos como destino para convertirse en opción y construcción del sujeto. Por eso la identidad moderna se presenta siempre como abierta e inacabada, propensa a la conversión, exasperadamente reflexiva y, finalmente, múltiple y diferenciada.[27]

Algunos autores, principalmente filósofos y teóricos del arte, hablan también de una cultura y de una identidad "postmodernas". La cultura postmoderna se caracterizaría, entre otras cosas, por su extrema fragmentación y evanescencia, y provocaría, en consecuencia, la dispersión del sujeto —persona o grupo— en múltiples fragmentos de identidad traslapados... En términos sociológicos o antropológicos, la interpretación benigna de estos rasgos atribuidos a la cultu-

[25] "La posibilidad de mundos discrepantes y la presencia de definiciones contrastantes de la realidad desde la primera infancia, es decir, durante los años cruciales de la socialización primaria, ya no se consideran como casos excepcionales que originan comportamientos patológicos. Se trata, por el contrario, de una experiencia típica y normal en la sociedad moderna para un número creciente de individuos no sólo en su vida adulta, sino desde el inicio de su experiencia social. 'Se podrá decir que tales individuos jamás han disfrutado de un mundo familiar integrado e incuestionado'." Loredana Sciolla, *op. cit.*, pp. 47.

[26] Giddens, *op. cit.*, p. 83 y ss.

[27] "Si esta identidad de apariencia tan vulnerable logra mantenerse y estabilizarse al menos en parte, es porque el individuo ha aprendido a 'tratarse a sí mismo con la misma actitud técnica, calculadora y objetiva' que es la actitud por excelencia de la producción industrial (P. Berger). Entre las páginas más bellas y más estimulantes del análisis fenomenológico de la identidad moderna se encuentran aquellas en que P. Berger interpreta el 'psicologismo institucionalizado' derivado del movimiento psicoanalítico, como una especie de 'legitimación científica' de esta 'técnica de ajustamiento' de la psique, convertida hoy más en un objeto de atención exasperada y de exploración cada vez más sofisticada...", Loredana Sciolla, *op. cit.*, p. 49.

ra/identidad postmodernas nos conduciría a considerarlos más bien como indicios de una tendencia hacia la radicalización de la cultura moderna; mientras que la interpretación extrema nos llevaría al absurdo de admitir un mundo cultural caleidoscópico habitado por individuos esquizofrénicos o paranoicos... Según Giddens, lejos de entrar en una especie de edad "postmoderna", estaríamos entrando más bien en una fase de radicalización y universalización de la modernidad.[28]

2. La dicotomía tradición/modernidad, cuestionada

El gran problema con todos los modelos anteriormente analizados de modernización, incluidos sus correlatos culturales, es el uso excesivamente contrastivo, dicotómico y excluyente de la dicotomía tradición/modernidad. Lo que en Max Weber era una distinción principalmente tipológica y clasificatoria, tiende a convertirse en una distinción cronológica, evolutiva y excluyente. Lo malo de este enfoque es que no permite entender ni explicar los fenómenos de interpenetración y entrelazamiento entre ambos polos, cada vez más frecuentemente documentados por la investigación empírica en antropología y sociología, incluso en las sociedades de *high modernity*.

Por ejemplo, acabamos de ver que desde los clásicos se considera la religión como un componente básico de lo tradicional. Ahora bien, contra todos los pronósticos de los teóricos de la secularización, lo que presenciamos es el "retorno" espectacular de la religión bajo la manera de una gran nebulosa de "nuevos movimientos religiosos" que se cierne sobre las sociedades industriales contemporáneas.[29]

Se suponía, igualmente, que las identidades de tipo *Gemeinschaft* descrito por Tönnies y Durkheim (solidaridad mecánica) eran un rasgo característico del tradicionalismo, y que la modernización las remplazaría por formas más contractuales y abstractas de agrupamiento. Ahora bien, lo que presenciamos es nuevamente la proliferación inaudita de "comunidades emocionales" y de "fraternidades electivas" de diverso tipo que parecen responder a un mecanismo de compensación frente al universo abstracto de las grandes organizaciones complejas. Añádase a todo esto el resurgimiento espectacular de los nacionalismos étnicos en el mundo entero y el redescubrimiento de la comunidad local/regional, signos inequívocos de una nueva y apasionada búsqueda de "raíces" en el corazón mismo de la modernidad.[30]

[28] Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 45-53.

[29] Un estudio sobre este fenómeno que se ha tornado clásico es el de Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?*, París, Cerf, 1987.

[30] Véase a este respecto, entre muchos otros, Alberto Melucci y Mario Diani, 1992, *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Milán, Feltrinelli; y Franco Demarchi, Renzo Gubert y Giuseppe Staluppi, *Territorio e comunità*, Milán, Franco Angeli Editore, 1993.

Por último, se ha creído siempre que las sociedades modernas son "sociedades de cambio" que subrayan la innovación y la discontinuidad, en contraposición con las sociedades tradicionales que serían "sociedades de memoria" comprometidas con la continuidad y enlazadas a un "linaje". Nuevamente, lo que presenciamos es la obsesión generalizada por recuperar "linajes" y memorias colectivas en los mismos centros de la *high modernity*, mediante la recreación o la invención de tradiciones desaparecidas u olvidadas.[31]

Siempre se podrá decir que en todos estos casos se trata de fenómenos de persistencia residual. Pero su generalización y la visibilidad social hacen pensar otra cosa. Todo parece indicar que nuestra condición moderna está cruzada por fuerzas contradictorias que coexisten sin poder eliminarse completamente entre sí: "nuestro deseo de estar arraigados en un pasado social y personal estable y coherente, y nuestro insaciable deseo de crecimiento —no solamente de crecimiento económico, sino también de crecimiento en experiencia, placer, conocimiento, sensibilidad—, crecimiento que destruye tanto los paisajes físicos y sociales de nuestro pasado como nuestros vínculos emocionales con estos mundos perdidos; nuestras desesperadas lealtades a los grupos étnicos, nacionales, de clase y sexo, de los que esperamos que nos den una sólida, y la internacionalización de la vida cotidiana —de nuestros vestidos y objetos domésticos, nuestros libros y nuestra música, nuestras ideas y fantasías— que difunde todas nuestras identidades por todo el mapa; nuestro deseo de vivir de acuerdo con unos valores claros y sólidos, y nuestro deseo de abrazar las posibilidades ilimitadas de la vida y la experiencia modernas que anulan todos los valores...".[32]

Lo que ocurre es que los teóricos de la modernidad han concebido siempre la tradición como una configuración cultural homogénea que se caracteriza en todas partes por ciertos rasgos recurrentes como la repetitividad, el fijismo, la pasividad, la carencia de historia y la resistencia al cambio. Sin embargo, hay tradiciones y tradiciones. Hay, por cierto, tradiciones cerradas y retardatarias. Pero existen también tradiciones abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Georges Balandier distinguía diferentes tipos de tradicionalismo, todos ellos dotados de historicidad: *el tradicionalismo fundamentalista* orientado a la conservación de los valores y de los modelos más arraigados de prácticas sociales y culturales; *el tradicionalismo formal*, excluyente del primero, que reutiliza las formas conservadas para refuncionalizarlas o darles un nuevo contenido; y *el seudotradicionalismo* que inventa tradiciones.[33]

Se puede dar todavía un paso más y afirmar, como hacen muchos analistas, que la modernidad no sólo absorbe y recicla algunas tradiciones procedentes del pasado, sino que *también construye y produce su propia tradicionalidad*. En este sentido se ha hablado, por ejemplo, de modalidades propiamente modernas de creer

[31] *Cf.* Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993, p. 121 y ss.; también Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

[32] Marshal Berman, *op. cit.*, p. 26.

[33] Georges Balandier, *Le désordre. Éloge du mouvement*, París, Fayard, 1988, pp. 37-38.

—"cosmos religioso moderno"—, de recordar y de participar comunitariamente (comunidades emocionales). De todos modos, no parece funcionar la correlación entre modernización y disminución de las lealtades tradicionales.

Por lo que toca específicamente a las identidades tradicionales, cabe avanzar otra proposición: *la modernización por aculturación o transculturación no implica por sí misma y necesariamente una mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa.* La fundamentación teórica de esta nueva proposición se infiere de las premisas teóricas ya avanzadas. En efecto, si se asume una perspectiva diacrónica, la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se produzca una mutación de identidad o, dicho en términos de George de Vos: pueden variar los "emblemas de contraste" de un grupo sin que se altere su identidad.[34] Por ejemplo, los yaquis de Sonora han cambiado la mayor parte de sus hábitos culturales, no digamos ya en comparación con lo que eran en el siglo pasado, sino hace sólo tres o cuatro décadas. Sin embargo, conservan una aguda conciencia de la continuidad transgeneracional de su identidad. La cultura zapoteco-juchiteca, a su vez, cambió radicalmente al pasar del tradicionalismo rural a la modernidad urbana. Pero los juchitecos saben que pese a todo siguen siendo ellos mismos, y que los elementos modernos de su aculturación, lejos de haber desplazado su identidad tradicional, más bien la han enriquecido y revigorizado. Buena parte del orgullo étnico juchiteco radica precisamente en la conciencia de su capacidad de acceder al universalismo de la cultura occidental, pero desde la plataforma de su particularismo étnico.

Todo parece indicar entonces que, al menos teóricamente, es posible refuncionalizar la modernidad y los valores universales que le son inherentes desde la lógica de una identidad tradicional particularista, y no contra ella o a pesar de ella. En conclusión: tradición y modernización sólo se oponen como *tipos ideales* polares. Pero históricamente no son del todo incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo a menudo se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporar y aun estimular la modernización. Como dice Georges Balandier, "toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí rasgos modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica, sino dialéctica".[35]

Estos y otros argumentos condujeron a una nueva revisión del paradigma de la modernización, sobre todo en lo concerniente a la dicotomía tradición/modernidad. Recientemente algunos antropólogos introdujeron la cultura y la identidad como variables cruciales del modelo. Clifford Geertz, por ejemplo, plantea abiertamente la posibilidad de reconciliar tradición y modernidad. En contraste con la visión unilineal y evolucionista del paradigma dominante, su enfoque

[34] George De Vos y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. XIII.

[35] Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, París, PUF, 1974, p. 20.

reconoce *la dinámica, la multidireccionalidad y la incertidumbre de la transformación sociocultural.*[36] También Victor Turner comparte con Geertz una concepción abierta y no determinista del cambio social. Este autor plantea que el cambio social —la modernización— sólo puede conceptualizarse por referencia a un determinado límite o "situación liminal". Pues bien, dependiendo del grado de solidez cultural de un grupo o de una sociedad, las fases postliminales del cambio pueden variar entre el abandono de la tradición preliminal o su renovación regenerativa, entre la "reagregación" y el "desmembramiento".[37] Con otros términos, el cambio hacia la modernización o bien puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos (*root paradigms* refuncionalizados mediante "procesos de reagregación"); o bien puede comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas culturales ajenos o por choque violento con ellos ("procesos de disolución o desmembramiento").[38]

3. EL FUTURO DE LAS IDENTIDADES TRADICIONALES EN MÉXICO

3.1. Las identidades étnicas

Ahora podemos aventurar algunas hipótesis sobre el futuro de las comunidades tradicionales en México, en el contexto de una posible aceleración de la modernización económica. Pero nos limitaremos por ahora a las identidades étnicas y a las regionales.

Empecemos por las primeras. Entendemos por identidad étnica una especificación de la identidad social basada en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados "grupos étnicos". Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como "grupos involuntarios" que se caracterizan por formas "tradicionales" y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes.[39] En el caso de nuestras etnias indígenas habría que añadir especificaciones ulteriores, como su origen preestatal o premoderno, su fuerte territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo fuerte de la identidad.

[36] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona (España), Gedisa, 1992 (1973), p. 203 y ss.

[37] Victor Turner, "Process System and Symbol: A New Anthropological Synthesis", *Daedalus*, vol. 1, 1977.

[38] Véase una interesante reelaboración de estas ideas de V. Turner en D. Shinar, J. Olsthoorn y C. Yalden, *Dis-membering and Re-membering: An Improved Conceptual Framework for the Analysis of Communication and Social Change*, Montreal, Concordia University, 1990.

[39] Sobre la definición de etnia y de etnicidad, véase W. Isajiw, "Definitions of ethnicity", *Ethnicity*, vol. 1, University of Chicago, Illinois, 1974, pp. 111-124. También Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e strutura social*, São Paulo, Livrairia Pioneira Editora, 1976.

Las identificaciones correspondientes a estos grupos pertenecen al tipo de "identidades preferentemente orientadas al pasado", según la tipología tripartita de George de Vos;[40] esto es, de identidades que comportan lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral, incluyendo raza, religión, lengua y otras tradiciones culturales. En México, los grupos que responden a estas características, lejos de disminuir, parecen incrementarse demográficamente según datos censales de la población total de los municipios eminentemente indígenas, así como los de la población de habla indígena.[41]

Pues bien, ¿cuál será el futuro de las identidades étnicas en nuestro México pluricultural, en la hipótesis de una aceleración de los procesos modernizadores?

La primera posibilidad es que la modernización y la globalización pasen simplemente de largo a su lado, sin afectarlas para nada. Esto significa que por lo menos en un primer momento continuaría su actual estado de marginación económica y social. Sabemos, en efecto, que la expansión de la modernización capitalista no suele ser uniforme sino selectiva, y que, por lo mismo, puede resultar compatible con bolsones de atraso y de miseria en su periferia, donde casualmente suele concentrarse con mayor densidad la población indígena.

En el caso de que la modernización/globalización llegara a repercutir directamente en estas comunidades, se abren dos posibilidades a su vez ramificadas: *1*) o se verán envueltas en procesos desintegradores que acabarán por disolver su cultura/identidad tradicional; *2*) o, por el contrario, la modernización significará para ellas entrar en un proceso regenerativo capaz de absorber y reciclar la innovación desde la lógica de su identidad.

Para las comunidades indígenas, la primera alternativa puede ser la siguiente:

1) la extinción pura y simple de su cultura/identidad, sea por dispersión forzada o por despojo violento de sus territorios tradicionales; sea por "evaporación" gradual de sus contingentes debido a la emigración urbana.[42]

2) La asimilación total por incorporación a la sociedad y a la economía "modernas", no ya en cuanto a sus miembros individualmente considerados, sino en cuanto grupos. Nadie ha expresado mejor esta posibilidad que Stefano Varese:

> Nuestra hipótesis es que estaríamos asistiendo a la expansión de un modo único de cultura (es decir una relación entre los hombres), basado exclusivamente en el principio y la lógica del valor de cambio, de la mercantilización de las cosas, del entorno, de las relaciones. Y las etnias indias, atrapadas históricamente en la

[40] George De Vos y Lola Romanucci Ross, 1982, *op. cit.*, p. 18.

[41] *Cf.* Luz María Valdés, *El perfil demográfico de los indios mexicanos*, México, Siglo XXI, 1989, especialmente pp. 107-108.

[42] Esta alternativa no es un "futurible", sino que en parte ya se ha dado o se está dando. Muchas etnias, generalmente las más débiles, demográfica y culturalmente, se han extinguido o están por extinguirse. Otras se han visto mortalmente amenazadas por el efecto de una modernización tecnológica que tiende a desplazarlas por la fuerza de sus nichos territoriales tradicionales. En la región de Oaxaca, por ejemplo, unos tres mil indios chinantecos han sido obligados a dispersarse en los estados de Veracruz y Tabasco, debido a que en las tierras en que estaban asentados se construyó una presa hidroeléctrica.

periferia de este modo único de organización y de expresión de la vida social, están ingresando progresivamente a él en la medida en que la estructura global va demandando para su expansión y crecimiento la asimilación escalonada y selectiva de todos los remanentes sociales y de civilización aun relativamente autónomos.[43]

Esta hipótesis pronostica, de hecho, una especie de "etnólisis" generalizada que comportaría la disolución de las etnias por vía de asimilación total. Si bien no se excluye esta etnólisis en el largo plazo multisecular, su viabilidad en un plazo más corto parece poco probable a la luz de 500 años de resistencia y de "terquedad histórica" de las etnias.

La otra opción sería una modernización "regenerativa" o "reagregativa" que implicaría la apropiación del cambio y de la racionalidad modernas desde la lógica y en nombre de la propia identidad.

Esta posibilidad —que de algún modo se puede vislumbrar mediante la experiencia histórica de las pocas etnias realmente "ofensivas" que persisten en México—, implicaría la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad y, por lo tanto, desde el "núcleo" o matriz que define las "zonas de persistencia" de su cultura. De este modo se produciría una variante étnica subnacional y no occidental de sociedad moderna.

Si éste fuere el caso, tendríamos no una mutación propiamente dicha de la identidad étnica por incorporación asimilativa a otra cultura o a otra identidad, sino su transformación adaptativa manteniendo la continuidad de sus límites.

Pero para que esta posibilidad sea también una probabilidad, se requieren ciertas condiciones que en parte han sido puntualizadas por la antropología de los "pueblos persistentes" y que aquí no podemos desarrollar.[44]

3.2. Las identidades regionales

Volvamos ahora a las identidades regionales que todavía persisten en México a pesar de una larga historia de centralismo político-estatal.

Por definición, estas identidades son también tradicionales, ya que remiten a una historia y comportan la localización socioterritorial de su cultura.

La noción de "región" es de las más confusas y ambiguas que maneja la geografía humana, como lo demuestra la multiplicidad de calificativos que suelen acompañarlas: región natural, región económica, región polarizada, región histórica, región sociocultural, etcétera.

Lo que aquí nos interesa es la llamada *región sociocultural*, que en algunos casos puede tener por sustrato la "región natural" de los geógrafos y hasta la "región económica" de los economistas, mas no necesariamente.

[43] Stefano Varese, "El rey despedazado —resistencia cultural y movimientos etnopolíticos de liberación india", ponencia presentada en el simposio sobre "Cultura y poder", organizado por CEESTEM-ONU-AIS, México, abril de 1981.

[44] Véase a este respecto Edward Spicer, "Persistent cultural systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments", *Science*, núm. 4011, 1971, pp. 795-800.

La región cultural es "la expresión espacial, en un momento dado, de un proceso histórico".[45] Durante varias generaciones los pobladores de una determinada zona territorial experimentaron las mismas vicisitudes históricas, afrontaron los mismos desafíos, tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes; de aquí el surgimiento de un estilo de vida peculiar y, a veces, de una voluntad de vivir colectiva que confiere su identidad a la colectividad considerada.

Cabe precisar, sin embargo, que la homogeneidad no es el criterio principal para definir lo regional en términos culturales, sino *la articulación de diferencias.* Estas diferencias se relacionan con la diversidad de microrregiones definidas a escala comunal o municipal. Se trata de las "matrias" de Luis González, quien ha acuñado este término para designar a estas microrregiones culturales de fuerte sabor localista, "al pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento".[46]

Toda región cultural —juntamente con su mosaico de microrregiones— tiende a resultar polarizada por un centro urbano que por lo general suele ser una ciudad-mercado. "En cuanto que espacio animado por acciones y relaciones promovidas por el hombre, la región es un 'espacio dominado' por un centro de gestión y de dirección que es una ciudad."[47]

A imagen y semejanza de la nación, la región sociocultural no se reduce a su dimensión ecológica, demográfica, económica o política, sino que también aparece revestida de un exuberante ropaje simbólico que ha sido confeccionado en el curso del tiempo. Bajo este aspecto, la región es también "voluntad y representación",[48] una "comunidad imaginada e imaginaria" como la nación, aunque puede afirmarse que en virtud de su escala geográfica y de la mayor visibilidad de su sustrato territorial, la región está más próxima a los intercambios sociales de base y, por ende, es menos "anónima" y menos "imaginada" que esta última. Bajo este ángulo, la región vendría a ser un nivel intermedio de integración sociocultural entre el nivel nacional y el nivel local de las "matrias".

En términos generales, los significantes primarios de la simbólica regional están ligados a su territorialidad, como podrían ser el relieve de sus montañas, la profundidad de sus valles, sus selvas húmedas, sus costas marítimas, sus paisajes tropicales, etcétera, todos ellos elevados a la dignidad de símbolos.

Suele haber también toda una proliferación de "símbolos secundarios" (Turner) que evocan por sinécdoque o metonimia a la comunidad regional: *v. gr.*, la música, el cancionero, la danza y los trajes regionales, los poetas,

[45] Guillermo Bonfil Batalla, "La regionalización cultural de México: problemas y criterios", en Guillermo Bonfil Batalla, *et al.*, *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1973, p. 171.

[46] Luis González, "Suave matria", *Nexos*, 1988, núm. 108, p. 52.

[47] Pierre George, *La acción del hombre y el medio geográfico*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, pp. 176.

[48] Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, París, Fayard, 1982, pp. 135 y ss.

narradores y figuras ilustres del panteón regional, elementos de la flora y de la fauna regional (una flor selvática, un pájaro, etcétera), determinados productos agrícolas o artesanales, el sociolecto regional, las fiestas y ferias, los mercados y los centros regionales de peregrinación, el tipo humano característico de la zona, la belleza idealizada de sus mujeres, etcétera.[49]

Ahora bien, ¿cuál puede ser el futuro de este tipo de identidades en México frente al efecto de la modernización globalizante que podría resultar, por ejemplo, de su eventual inclusión en alguno de los corredores comerciales o financieros previstos por el TLC?

A este respecto sólo disponemos de respuestas hipotéticas y muy generales, en función de lo que nos permiten prever algunas de las teorías arriba esbozadas y algunas experiencias históricas.

La opción sigue siendo el cambio desintegrador o el regenerativo. Esto es, la innovación modernizadora puede ser canalizada mediante procesos desintegradores de la cultura/identidad local, o a través de procesos reintegrativos capaces de subsumir los valores regionales como motivación profunda del cambio.

La primera opción implicaría, entre otras cosas, la deshistorización y desparticularización del espacio regional, la volatilización de su sistema simbólico, el debilitamiento generalizado del sentido de pertenencia y de las solidaridades regionales, la deslocalización y creciente abstracción de las relaciones sociales regionales por efecto de la globalización y, sobre todo, la "urbanización" salvaje (=interpenetración entre espacio rural y espacio urbano) que desintegra la fisonomía local de las "matrias"[50] y disemina en las zonas rurales modelos, actitudes y aspiraciones de carácter urbano y/o cosmopolita.

Dicha posibilidad queda lejos de ser una mera conjetura. Algunas regiones de México que se caracterizaron en el pasado por su fuerte personalidad histórica y cultural ya están sufriendo este proceso de desintegración. Tal es el caso de la región cultural de Morelos, donde la nueva red de autopistas, la conurbación con México, la escolarización masiva, la especulación de los fraccionadores, el turismo dominical intensivo, las residencias secundarias y los centros de recreación (balnearios) han acabado por desintegrar la opulenta cultura tradicional que nutrió la identidad social de la generación zapatista, y que hace sólo 20 años todavía estaba viva y palpitante en la memoria de sus campesinos y en las canciones de sus trovadores.

La segunda opción, una apropiación regenerativa o reintegrativa de la modernización, supone también ciertas condiciones. La principal sería la "voluntad de ser y de seguir siendo" lo que se es en términos de identidad regional. Lo que implicaría, entre otras cosas, una política cultural dispuesta a nutrir el sentimiento de pertenencia socioterritorial mediante la valorización de la historia y de la tradición cultural de la región, la multiplicación de los rituales de conmemoración y reconocimiento intrarregional, la "presentificación" de los símbolos

[49] Sobre la simbólica regional, véase Franco Demarchi, "Il territorio come fornitore di referenti simbolici", *Sociologia urbana e rurale*, año V, núm. 12, 1983, pp. 3-10.

[50] *Cf.* G. Bauer y J. M. Roux, *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, París, Seuil, 1976.

regionales, la promoción de la música y de la cultura alimentaria local, etcétera; sobre todo, la coloración culturalmente localista de la socialización primaria, reforzada por la socialización secundaria y por la pedagogía difusa del discurso social común. Todos estos procesos entrañan por igual la responsabilidad de las élites y la de la "sociedad civil" de la región considerada.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Según la prospectiva de muchos teóricos de la modernización, lo regional está llamado a desempeñar un papel relevante en el futuro próximo, como contrapunto dialéctico de la globalización. En efecto, la globalización económica y la internacionalización de la cultura, lejos de conducir a la liquidación de los particularismos locales y regionales, conducirá a su reafirmación y revitalización.

> El desarrollo de relaciones sociales globalizadas probablemente provocará la disminución del sentimiento nacionalista vinculado al Estado-nación, pero provocará también la intensificación de sentimientos nacionalistas de carácter más localista. En circunstancias de globalización acelerada, el Estado-nación ha llegado a ser "demasiado pequeño para los grandes problemas de la vida, pero demasiado grande para los pequeños problemas de la vida". Al mismo tiempo que las relaciones sociales se extienden lateralmente, y como parte del mismo proceso, vemos intensificarse las presiones hacia la autonomía local y la identidad cultural regional.[51]

[51] A. Giddens, *op. cit.*, p. 65.